

HET CHRISTUSGETUIGENIS VAN PAULUS

REDE UITGESPROKEN BIJ DE
AANVAARDING VAN HET AMBT
VAN HOOGLEERAAR AAN
DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE
LEIDEN OP 6 NOVEMBER 1929

DOOR

DR J. DE ZWAAN

BS
2505
Z9

GTU Storage

H. J. PARIS
AMSTERDAM MCMXXIX

Vol. 1.

HET CHRISTUSGETUIGENIS
VAN PAULUS

(ZWAAN, JOHANNES DE, 1883-1957.

HET CHRISTUSGETUIGENIS VAN PAULUS

DOOR

DR J. DE ZWAAN

Hoogleraar aan de Rijks-Universiteit te Leiden



H. J. PARIS
AMSTERDAM — MCMXXIX

REDE UITGESPROKEN BIJ
DE AANVAARDING VAN
HET AMBT VAN HOOG-
LEERAAR AAN DE RIJKS-
UNIVERSITEIT TE LEIDEN
OP 6 NOVEMBER 1929

MIJNE HEEREN CURATOREN,
PROFESSOREN, LECTOREN, DOCENTEN EN DOCTOREN,
EN GIJ ALLEN, DIE DEZE PLECHTIGHEID DOOR
UWE AANWEZIGHEID VEREERT,

ZEER AANZIENLIJKE VERGADERING.

EEN ACADEMISCHE ORATIE STELT DEN SPREKER, m.i., ongeveer voor de taak van een deskundige in een groot bedrijf, die het voorrecht heeft een hoog en belangstellend gezelschap rond te leiden.

Op het terrein der Nieuwtestamentische en Oudchristelijke studiën, die mij zijn opgedragen en waarover ik het voorrecht heb thans tot U te mogen spreken, bestaat er, om te beginnen, natuurlijk ook een gansche outillage van hulpwetenschappen, die wij gemeen hebben met de Oriëntalist, met de philologen en historici van den Keizertijd, met de godsdiensthistorici en met de wijsbegeerte en de psychologie van den godsdienst. Uitgeput is de lijst met deze opsomming nog niet.

Het onderzoek op die gebieden heeft soms onverwachts voor het eigenlijke werk verstrekkende gevolgen.

Het spreekt b.v. vanzelf, dat het onderzoek naar den oudsten vorm van den text van het Nieuwe Testament fundamenteel is en daarom zulke gevolgen hebben kan. Die text bestaat in duizenden handschriften, in het Grieksch, in het Latijn en in Oostersche talen, terwijl daar dan nog de citaten bij de kerkvaders van die verschillende gebieden bijkomen. Door den overvloed en de samengesteldheid van dit materiaal heeft de Nieuwtestamentische textcritiek zich op heel bijzondere lijnen moeten ontwikkelen. Wanneer het nu door die studiën bewezen wordt, dat een text niet oorspronkelijk is, kan men niet protesteeren, omdat hij nu juist de sluitsteen was van een geheelen boog van bewijsvoering. In dat geval zakt die boog met al wat erop rustte eenvoudig ineen.

Zoo is het b.v. ook met de resultaten van de Koinè-philologie. Het zuiver rekenen daarmee eischt, op Nieuwtestamentisch gebied, meestal ook nog een bruikbare kennis van Semitische talen. De schrijvers van het Nieuwe Testament hebben zich n.l. wel in het Grieksch van den Keizertijd uitgedrukt, maar zij dachten bijna allen in het Arameesch. Vertalingen uit die taal hebben hun ten dienste gestaan. Sommigen hunner hebben uit hun eigen Semitisch dialect of uit het Hebreeuwsch zelf wel het een en ander vertaald. Wil men hen dus in finesses begripen, dan komt men voor gevallen, waarbij het gaat om de onderscheiding van deze invloeden en de nawerking in hun taal en stijl van de Hebraïsmen van den Grieksch en Bijbel of van de eischen van een stichtelijk taalgebruik, dat in Christelijke kringen gold. Dat is reeds bezwaarlijk, maar daar komt nog bij, dat de z.g. mysteriegodsdiensten, die van Oostersch-Grieksch oorsprong waren, in menig geval — op dergelijke wijze — óók een sacraal Grieksch hadden ontwikkeld, waarvan wij minder afweten dan wenschelijk en nuttig zou zijn. Interpreteert men nu, b.v. met Reitzenstein, sommige termen, die bij Paulus aan dit sacrale Grieksch herinneren, alsof zij nog in hun eigen milieu voorkwamen, dan kan dit leiden tot conclusies, die doorgripen tot de meest centrale zaken op ons terrein.

Hoe belangrijk dus die hulpwetenschappen ook mogen zijn en hoe ver hun invloed ook op het onverwachtst kan reiken, de gang der Nieuwtestamentische studiën wordt toch in hoofdzaak door interne oorzaken bepaald. Over een van die centrale vragen en wel over een, waarvan de beteekenis zich heeft doen gevoelen tot ver buiten studeerkamer, universiteit en kerk, zou ik iets willen opmerken. Ik heb hierbij het oog op het *Christusgetuigenis van Paulus*.

Eerst wilde ik doen zien, hoe, in den loop der jaren, de vragen centraal geworden zijn, die zich groepeeren om dit verschijnsel en daarna zou nog kort in het licht gesteld kunnen worden op welke wijze, b.v. in de lijn van Karl Barth en anderen, dit Paulinische Christusgetuigenis nog lang centraal zal blijven voor het onderzoek.

* * *

Het is een algemeen bekend feit, dat de apostel Paulus in zijn brieven opvallend weinig gebruik maakt van de gegevens, die wij uit de Evangeliën kennen. Omgekeerd kan een ieder opmerken, al treft dat niet zoo dadelijk de aandacht, dat de Evangeliën zwijgen over sommige onderwerpen, waar Paulus vaak, en dan meermalen met grooten nadruk, over spreekt.

Dat is niet het geval met ons onderwerp. Zoowel Paulus als de Evangeliën spreken van Jezus als den Christus. Zij doen dat, als men nader toeziet, niet op geheel overeenstemmende wijze. Ook neemt dat Christusgetuigenis aan weerszijden niet precies dezelfde plaats in onder al wat verder geboden wordt. Wanneer men nu een oogenblik de levende menschen achter deze geschriften en ook de groote eenheid der Christenheid, die hen bij hun leven omringde, wegdenkt en dus de Evangeliën en Paulus' brieven geïsoleerd beschouwt, behoort er geen groote scherpzinnigheid of inspanning meer toe om uit die papieren gegevens twee of drie min of meer complete theologische stelsels te construeeren, die wel zeer verwant zijn, maar toch duidelijke verschillen vertoonen zouden. Het verschil, dat men meende waar te nemen tusschen zulk een theologie van de drie eerste, de z.g. Synoptische, evangeliën en de gedachten van Paulus, betrof voornamelijk het Christusgetuigenis. Het heeft in de Nieuwtestamentische wetenschap zeer de aandacht getrokken.

De negentiende eeuw beschouwde n.l. in het algemeen Paulus als den krachtigen geest, die het oorspronkelijk evangelie van Jezus doelbewust en doortastend heeft willen hellenizeeren. Jezus zelf zag men als den, ver boven het Jodendom zijner dagen uitstekenden, profeet eener religieus-ethische boodschap. De Evangeliën werden — en zij gaven daartoe, bij den toenmaligen stand der wetenschap, oogenblijkelijk voldoende aanleiding — wetenschappelijk bewerkt op zulk een wijze, dat alleen deze profetische trekken van Jezus'gestalte daaruit naar voren kwamen. Paulus zou nu wat door Jezus in de sfeer van de Oudtestamentische profeten was uitgedrukt, hebben getransponeerd in het geestelijk dialect van de populaire, wijsgeerig-religieuze, stroomingen der Grieksche wereld.

Zoo zag men Paulus dan als een grootsche en sympathieke figuur, wiens geest en taak men uit eigen ervaring benaderen kon. Immers de meeste universitaire theologen van die dagen zochten in zwaren arbeid iets dergelijks te doen als hij eertijds had volbracht. Zij trachtten het religieus-ethisch optimisme, dat het wezenlijke zou geweest zijn van het evangelie van den „historischen Jezus”, te verzoenen met de gedachtenwereld van de groote figuren van het Duitsche idealisme. Zóó moest ook Paulus geworsteld hebben met de uitdrukkingsmiddelen, die Stoïsche en Platonische religieuziteit hadden gelegateerd aan de populaire vroomheid der latere Grieken.

Het Christusgetuigenis van Paulus trok daarom nog betrekkelijk weinig aandacht. Men zag, dat het, evenals de Evangeliën, eenige Joodsche elementen bevatte. Het kon echter niets anders bedoelen dan een passende uitdrukking te geven aan den alles te bovengaanden eerbied voor Jezus en voor zijne boodschap. Was Paulus geheel en al Griek geweest, dan zou hij zich voor dit hooge doel bediend hebben van termen en beelden van Helleenschen oorsprong. Men vond hier aanvankelijk niet meer dan een quaestie van vorm, een min of meer toevallige eigenaardigheid, die geen aanspraak had op meer bizondere belangstelling. Het eigenlijke bezwaar was, dat Paulus in werkelijkheid een ietwat moeilijk geestelijk dialect sprak: een inconsequent mengsel van uitdrukkingswijzen van het Jodendom met termen en gedachten uit lagere sferen der Grieksche wijsgeerige religieusiteit.

De groote taak van den wetenschappelijken theoloog was dus, bij deze vizie, duidelijk omschreven. Hij had te werken aan de bevrijding zoowel van Jezus als van Paulus uit de boeien hunner tijdelijkheid om hen te doen getuigen van dat „wezen des Christendoms”, dat men definitief meende te hebben verstaan als het eigenlijke, dat zij hadden bedoeld.

Kenmerkend voor deze beschouwing is dus, dat een rechte lijn Jezus met Paulus verbindt: Jezus gaat voor, Paulus volgt in dezelfde richting. Dat kan heel wel juist wezen, maar door de studiën, die onze eeuw voortbracht, is het duidelijk geworden, dat deze rechte lijn een ver-

westerschten en gemodernizeerden Paulus verbond met wat men destijds meende te moeten beschouwen als den „historischen” Jezus.

Het is natuurlijk niet noodig, dat ik zou stilstaan bij de beteekenis van dit alles. Het ligt ons nog te goed in het geheugen. Gij herinnert u levendig, welk een invloed die gedachten hebben gehad op bijna alle terreinen der samenleving, vooral in ons vaderland. De gevolgen daarvan werken nog steeds door in de geesten en worden als onderscheid en scheiding nog in den breedsten kring gevoeld.

* * *

De wetenschap stond echter niet stil. Deze ietwat gewelddadige harmonizeering van Jezus en Paulus in een sfeer, waar het woord Christus wel een zeer hoogen, maar toch niet meer dan een vrij vagen inhoud of beteekenis kon bezitten, bleek wetenschappelijk niet te verantwoorden.

Juist op het punt, waar wij op letten, n.l. Paulus' Christusgetuigenis, moest de nieuwe lijn ontspruiten.

Wanneer ik nu enkele namen zal noemen, bepaal ik mij om praktische redenen alleen tot die, welke het meest bekend zijn geworden, al zouden er soms andere te vermelden zijn, aan wie de prioriteit toekomt, en nog vele meer, zonder wier voorbereidend of polemizeerend werk, bepaalde stellingen wellicht niet zouden zijn ingenomen.

In 1905 liet William Wrede, de Breslausche Nieuwtestamenticus, in de „Religionsgeschichtliche Volksbücher” een deeltje verschijnen, dat als titel het eene woord „*Paulus*” voerde. Men kan de groote beteekenis van dit boekje karakterizeeren met het feit, dat de S. daar Paulus „den tweeden stichter van het Christendom” heeft genoemd.

Volgens Wrede is Paulus n.l. de schepper van de Christusleer. Zijn Christusgetuigenis is iets nieuws, dat een nieuw begin heeft gemaakt. Paulus' Christologie is een nieuw en een vreemd element in het Christendom.

Rondom dien nieuwen, en oorspronkelijk vreemden, factor heeft zich echter in den loop der historie het Christendom met zijn levens-

praktijk, zijn geloofsleven, zijn leer en zijne instellingen gecrystalliseerd.

Hier wordt Paulus dus radicaal tegenover Jezus gesteld! Wrede verzet zich dan ook met felheid tegen de toenmaals wetenschappelijk gangbare harmonizeering van Paulus' leer en Jezus' eigenlijke bedoelingen.

Jezus is een profeet geweest en niets anders dan dat alléén: de drager eener universeele religieuziteit van laat-Joodschen, maar nauw aan de oude profeten verwanten oorsprong, de getuige van een heroiek religieus-ethisch optimisme. Dat bleef vaststaan.

Paulus daarentegen is de eerste „theoloog” geweest. Hij was een leerling der rabbijnen, d.w.z. een man, wiens religieus gevoels- en gedachtenleven onafscheidelijk ineengevlochten was met een complex van Joodsch-Palestijnsche dogma's aangaande een algemeene zondigheid van de menschheid tegenover God en aangaande een element van willekeur en toorn in het godsbegrip. Daarom moest Paulus wel in het middelpunt van zijn godsvertrouwen een zeker geheel van heilsfeiten stellen. Zonder die heilsfeiten is tusschen zondige menschen en God geen gemeenschap mogelijk. Dat was voor hem de eenig denkbare en mogelijke wijze, waarop God zóó toegankelijk kon zijn als het evangelie dit wil. Het evangelie van Jezus onderstelt dus noodzakelijk een evangelie over Jezus: Paulus' Christusgetuigenis is een zuiver „theologische” gedachte, een van de centrale en onmisbare ideeën van zijn geloofswereld. Wrede ziet die geloofswereld, wat deze dingen betreft, als volstrekt vreemd aan Jezus' overtuigingen. De elementen van Christusgetuigenis, die in de Evangeliën toch aanwezig zijn, geven hem nog weinig moeite. Zij moeten of, op de oude wijze, opgevat worden als formeel-Joodsche uitdrukkingen van eerbied voor den hoogsten en laatsten der profeten, of men moet ze — en dat voor het meerendeel — beschouwen als theologizeerende invoegsels van latere Christelijke denkers. Dat kunnen wel reeds ten deele tijdgenooten van Paulus geweest zijn, want in Wrede's gedachtenwereld past de voorstelling, dat zich rondom het pure evangelie van Jezus toch in korten tijd een theologische schors moest vormen.

Deze constructie: Jezus tegenover Paulus, heeft binnen weinige jaren in Duitschland een groot aantal brochures en artikelen in het leven geroepen. Popularizeering en polemieken hebben daar, wat betreft dit punt, de beteekenis van deze tweede phase van het Nieuwtestamentisch onderzoek tot de massa doen doordringen. Het Christendom scheen een probleem geworden te zijn, dat teruggebracht kon worden tot de eenvoudige formule: Jezus + x. Onder die „x” viel alles wat achterlijk en verwerpelijk moest heeten. En voor die „x” had Wrede nu Paulus’ Christusgetuigenis aansprakelijk gesteld.

Dat is zoo goed als voorbij. Ik merk hierbij op, dat deze beweging, zoowel in haar wetenschappelijken als in haar populaireren vorm, stond onder de suggestie van het *historicisme*. Het stond n.l. voor bijna ieder van de vertegenwoordigers van dit standpunt onbewust of bewust vast, dat alleen „het oorspronkelijke” tegelijk het wezenlijke kon zijn. Wanneer de wetenschap erin slaagde de niet-oorspronkelijkheid van eenig element in de Christelijke gedachtenwereld aan te toonen, dan zou dit tegelijk zijn recht van bestaan hebben verbeurd. Dat lijkt op een doorwerking van die revisie van de Christelijke traditiën, die wij de Kerkhervorming noemen, maar het was iets geheel anders. De Reformatie voltrok haar werk immers door fundamenteele, religieuze critiek. Hier echter was een „historische” critiek aan het woord. Maar, tot diep in de wetenschappelijke wereld, ontbrak nog het besef, dat voor onzen tijd duidelijk begint te worden, dat n.l. zulke vragen zich gemakkelijk omzetten in kringredeneeringen. Men gaf er zich, over het algemeen, ook geen rekenschap van, dat b.v. de stelling: „in Jezus’ evangelie kunnen theologische elementen niet aanwezig geweest zijn” niet met de vrij primitieve middelen van historisch bronnenonderzoek alleen kan worden gehandhaafd.

* *
*

De naast voor de hand liggende vraag in deze phase van het onderzoek was, natuurlijk, deze: wie zijn de scheppers van het Christusgetuigenis, dat wij bij Paulus aantreffen, indien het niet geheel en al en

van den grond af Paulus' eigen schepping zou zijn? Ik scheid daarvan, voor de duidelijkheid, een tweede vraag af, n.l.: waarvandaan kwam het materiaal, dat bij die schepping gebezigd is?

Een antwoord, dat de aandacht trok, gaf hierop in 1913 het beroemde boek van wijlen W. Bousset, „*Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*”, waarvan in 1921 een tweede, omgewerkte druk verscheen. Hier wordt niet Paulus aansprakelijk gesteld voor dit z.g. plus in het historische Christendom, maar gemeenten als b.v. Antiochië in Syrië, waar dan ook — zooals wij uit Hand. XI, 26 weten — de naam „*Christianoi*” het eerst als kenmerkend voor de nieuwe beweging in omloop kwam. In zulke, heidenchristelijke, milieu's is, naar Boussets meening, de Christus-theologie uit den „*cultus*” der gemeente geboren. Het „aanroepen van den naam” van Jezus als den *kyrios*, den Heer der gemeente ¹⁾, zou ertoe geleid hebben, dat in zulke kringen ongemerkt de voorstellingen, die men aan dien titel verbond, zich bewogen in de richting van wat men bij dienzelfden titel dacht in kringen, waar men b.v. Serapis als *kyrios* vereerde. De theologie, het Christusgetuigenis, van die heidenchristelijke kringen moet Paulus hebben overgenomen. Van eigen schepping mag men niet spreken. Was dit alles immers niet reeds spoedig algemeen bezit geweest, hoe had Paulus dan zulke theologische brieven kunnen schrijven aan gemeenten als b.v. die te Rome, welke hem persoonlijk geheel onbekend waren? Toch schrijft hij aldus zonder eenige zorg, dat men hem niet zou kunnen volgen. Zijn brieven zijn dus niet in de eerste plaats documenten van iets, dat den naam van „*Paulinisme*” zou moeten dragen. Integendeel, zij zijn in eersten aanleg bronnen voor de kennis eener wijdverbreide, algemeen aanvaarde theologie. Indien daar, theologisch, iets afzonderlijks in schuilt, dat uitsluitend eigen zou zijn geweest aan Paulus, is het de taak der Nieuwtestamentische wetenschap om dat particulier-paulinische element aan het licht te brengen. In Paulus' brieven is

1) Vgl. Hand. 7 : 59; 9 : 14, 21; 22 : 16; I Cor. 1 : 2; II Tim. 2 : 22 met Hand. 2 : 21; Rom. 10 : 12, 14, enz.

dus — naar Bousset oordeelde — niet het theologische Christusgetuigenis typeerend voor Paulus, maar heel iets anders. Wat Paulus gemaakt heeft tot een figuur van wereldhistorische beteekenis, is niet zijn onderstelde oorspronkelijkheid op dit terrein, maar het feit, dat hij een man is geweest van ecstasen, een mysticus. Hij zou het eerste voorbeeld zijn geweest van wat Deissmann als „Christusmystik” had geschilderd ¹⁾, d.w.z. van een geloofsleven, dat volkomen beheerscht wordt door het „intense gevoel van persoonlijk toe te behooren aan en geestelijk verbonden te zijn met den verhoogden *kyrios Christos*”. Hier is dus Paulus niet de eerste theoloog, maar de eerste mysticus van het Christendom. Ook hier echter blijft, zoo niet een tegenstelling, dan toch een breuk bestaan tusschen Paulus en Jezus.

Het woord „mysticus” lijdt echter aan bedenkelijke vaagheid. Het is moeilijk twee mensen te vinden, die er hetzelfde onder verstaan, wanneer zij er n.l. iets onder verstaan, dat behoorlijk te precizeeren is. Het bevredigt ook daarom zoo weinig, omdat het in Paulus’ geval iets moet zeggen omtrent een wereld, die niet slechts anders is dan de onze maar die bovendien ruim achttien eeuwen achter ons ligt! Wat bedoelt men precies, wanneer men iemand in die Levantijsche wereld en wel in de eerste eeuw van onze jaartelling met den naam mysticus betitelt?

Hier ontmoeten wij den philoloog Reitzenstein, die zich tot godsdiensthistoricus heeft ontwikkeld juist in zijne studiën over dit onderwerp. In 1910 verscheen de eerste druk van zijn lezing over de „*Hellenistische Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*”. Dit boek nam steeds in omvang toe tot het in 1927 in derde editie verscheen. Men heeft in populaire opvatting Reitzensteins bedoeling wel eens zoo verstaan, alsof hij van Paulus den man wil maken, die het Christendom heeft omgeschapen tot een Joodschen variant op de bestaande mysteriegodsdiensten. Dat is, m.i., niet juist, al heeft hij een óvervloed van min of meer ter zake dienende parallellen uit de Griek-

1) A. Deissman, *Paulus, eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, Tübingen, Mohr, 1911, pp. 57, 83 vv., 94, 107, 155.

sche en Oostersche litteratuur aangebracht. Het kenmerkende van Reitzensteins bijdrage is uit ons oogpunt veeleer, dat hij in Paulus iets ziet van een philoloog, die de behoefte moet hebben gevoeld om grondig kennis te nemen van de schriftelijke getuigenissen dezer mysterievroomheid. Bewust heeft Paulus „den Grieken een Griek” willen zijn en met bewustheid heeft hij het oog gericht op de nuance en de draagwijdte, die woorden en uitdrukkingen in de Grieksche taal verkregen hadden in de kringen dezer verlossingsgodsdiensten. Paulus weet, z.i., wat b.v. het woord „pneuma” — ten onzent met „geest” vertaald, maar eigenlijk onvertaalbaar — insluit, in onderscheiding van het Hebreeuwsche *roeach* of het Arameesche *roecha*, wanneer hij juist dit woord kiest voor het Christusgetuigenis van II Cor. III, 17: „maar de *kyrios* is het *pneuma*, en waar het *pneuma* van den *kyrios* is, is vrijheid”. Mysticus was hij, maar dan toch meer in den zin van de „godsmannen” der Oostersch-Grieksche religies, die zich als „pneumatici”, als geïnspireerden gevoelden en die als zoodanig werden gehoorzaamd en zelfs gevreesd. Toch was Paulus zich hier van een onderscheid bewust en lag zijn eigenlijke kracht juist in datgene wat hij van het Jodendom nog vastgehouden had. Daardoor stichtte hij geen groepen van enthousiaste aanhangers, maar een soort sectarische synagogen, die als Christelijke gemeenten zelfstandig verder bestaan en verder leven konden. Het oorspronkelijk element in Paulus’ theologie, en in het bijzonder in zijn Christusgetuigenis, slaat Reitzensteins philologische blik weer hooger aan. Hij vindt dat in de onderstelling, dat Paulus hooge waarde zou hebben gehecht aan eene oorspronkelijk Perzische, maar (z.i.) in het Hellenistische en Palestijnsche Jodendom reeds lang circuleerende voorstelling van een mythisch goddelijk menschwezen, den „Anthropos”, als den van den hemel gezonden drager van den waren godsdienst.

Maar ook dan¹⁾ zegt hij weder: „drie groote verschillen heb ik reeds „vroeger onderstreept en leg daar nu weer den nadruk op. Deze „Anthropos” is niet gestorven, terwijl bij Paulus het feit, dat Christus,

1) R. Reitzenstein, *op. cit.*, Leipzig, Teubner, 1927, p. 423.

„hoewel zelf onschuldig, den dood van een misdadiger ondergaan „heeft, in het middelpunt van het godsdienstig gevoel staat; deze „Mensch” heeft geen betrekking tot onze zonde, maar voor Paulus „is de overtuiging fundamenteel, dat zijne zonde dien dood noodzakelijk heeft gemaakt en dat hij dáárdoor bevrijd is van de zonde; „tenslotte, deze „Anthropos” heeft wel op aarde gewerkt, is ten hemel „gevaren en zal wederkomen, maar Christus is opgestaan van de dooden en heeft zich door Paulus zelven laten aanschouwen. Dàt is voor „hem de eigenlijke inhoud van zijn boodschap: den gloed van het „religieus gevoel, dat hem verbindt met zijnen Heer, kan ik alleen „hieruit en niet uit de Anthroposleer verklaren”.

Tenslotte komen wij dus met Reitzenstein uit de vaagheid van het woord mystiek en ook uit de veelheid van de verschijnselen van het Oostersch-Grieksche pneumatisme tot het laatste raadsel, tot het eenvoudig-gegevene der persoonlijke religie. Dat wordt, welbewust, door hem juist niet wegverklaard.

Maar dat beteekent, dat het onderstelde conflict tusschen Paulus' Christusgetuigenis en den „historischen” Jezus een veel moeilijker geval wordt. Vooral ook, omdat Paulus geen eenling was en dat, in allen gevalle, niet is gebleven.

Het wordt zodoende n.l. raadselachtig, hoe of men in de sfeer van een zóó persoonlijke en zoo levende religie, die gericht bleef op den „historischen” Jezus, het geheele centrum der religieuze belangstelling verlegd zou kunnen hebben naar eene opvatting van heilsfeiten, waar juist deze „historische” Jezus principieel niet van moet hebben willen weten.

Hier stuit men op een dilemma, dat door wetenschappelijk onderzoek moet worden beslist. Het zal moeten blijken, dat: òf, de afstand tusschen Paulus, respectievelijk de Hellenistische gemeente-theologie, en Jezus zóó groot is geweest, dat men geen authentieke kennis meer had aangaande de duidelijke woorden en bedoelingen van den historischen Jezus, òf deze „historische Jezus” was door de Nieuwtestamentische wetenschap op dit punt foutief geteekend en zijne woorden

en bedoelingen hebben in de overlevering dergenen, die Hem het naast gestaan hebben, wel degelijk elementen bevat, waarbij een Christusgetuigenis als dat van Paulus kon aanknoopen.

Wij zijn hier in het hart van de zaak. Na al het onderzoek, dat reeds verricht is, valt de beslissing ook niet moeilijk. Langs denzelfden weg, dien Bousset ingeslagen heeft om aan te toonen, dat Paulus' theologie, in veel hooger mate dan men had vermoed, gemeenschappelijk eigendom moet geweest zijn van heidenchristelijke kringen in de antieke wereld, is ook op dit punt een decisie te vinden, althans wat Paulus' Christusgetuigenis betreft. Paulus' brieven waren geen geheimschriften, Paulus' prediking geschiedde in het openbaar. Er bestond geen enkel middel om te verhinderen, dat men ook te Jeruzalem en in het Joodsche land de algemeene richting van die brieven en van die prediking zou leeren kennen.

Dat is ook, zooals uit de bronnen blijkt, geschied. Op menig punt is men het met Paulus' vrijmoedigheid ten aanzien van de gevoelige punten van het Jodendom niet eens geweest en heeft daarop scherp gereageerd, maar er is geen spoor te vinden van een oneenigheid tusschen Jeruzalem en Antiochië op het cardinale punt. Wat de geschillen ook waren tusschen Jeruzalem en Antiochië, waarvan wij b.v. in Hand. XV een weerklank vernemen, zij liepen niet over het Christusgetuigenis.

Wanneer dus de stelling gehandhaafd moet worden, dat de „historische Jezus” volkomen en principieel vreemd is geweest aan alle uitspraken, die grond zouden hebben kunnen geven aan een Christusgetuigenis als dat van Paulus, zal men niet slechts aan Hellenistische gemeenten als die van Antiochië, maar ook, en wel allereerst, aan die Joodsche kringen, waartoe Jezus' intiemste discipelen hebben behoord en waarin zij tot de vorming der traditie hebben medegewerkt, de schepping moeten toeschrijven van dit — naar de onderstelling luidende — niet oorspronkelijke element.

De nieuwste methode van onderzoek der Evangelien, de z.g. Formgeschiede, zal ons wanneer zij de kinderjaren achter den rug heeft,

wellicht belangrijke dingen uit de vóórgeschiedenis van onze schriftelijke bronnen kunnen leeren, maar de historische moeilijkheid blijft dezelfde. Tusschen de jaren 28 en 48 moet men Jezus' eigen apostelen en discipelen, onder de oogen van Joodsche kringen, die eigen kennis hadden van Jezus' leven en leer, laten optreden met een „theologisch” Christusgetuigenis, dat radicaal zou zijn ingegaan tegen Jezus' hoogste streven, zonder dat daarvoor eenige aanknooping in zijn persoon of woord voorhanden zou zijn geweest.

Dit beteekent, m.i., dat het beeld van den z.g. „historischen Jezus”, zooals de negentiende eeuw dat had gecanoniseerd, zal moeten worden herzien. Die constateering sluit ook in, dat er nog steeds aanleiding is om de critische studie der Evangeliën grondig ter hand te nemen. Ik weet mij hier eenstemmig met mijn hooggeschatten voorganger in wat hij in zijn laatste geschrift *„Der Sinn der Bergpredigt”*¹⁾ zoo juist formuleerde: „Er ist aber nicht unser Recht, mit irgendeinem theologischen Prinzip die Schwierigkeiten niederzuschlagen, die das Gegebene uns liefert”.

Met dezen gang langs het Nieuwtestamentisch onderzoek der laatste jaren, is, m.i., wel duidelijk gebleken, hoe het Christusgetuigenis van Paulus een centraal probleem in onze studiën is geworden.

*
*
*

Ik moet echter nog even wijzen op een andere lijn, die zóó is getrokken, dat zij, van een gansch anderen kant komende, hier ons onderwerp ontmoet en bevestigt wat ik zooeven opmerkte.

In 1906 verscheen onder den titel: „Von Reimarus zu Wrede” een boek van den bekenden Albert Schweitzer, dat thans wereldbekend is als de *„Geschichte der Leben Jesu Forschung”*. In 1911 volgde daarop eene *„Geschichte der paulinischen Forschung”*²⁾, die feitelijk onvoltooid is gebleven. Mijn leermeester aan deze universiteit, Kirsopp Lake, heeft

1) Untersuchungen zum N. T., ed. H. Windisch, Heft 16, Leipzig, Hinrichs, 1929.

2) Beide werken verschenen bij den uitgever Mohr te Tübingen.

terstond de ingrijpende beteekenis van dit werk ingezien en die in Nederland bekend gemaakt, terwijl dit eerst veel later in Duitschland het geval is geweest. Zoowel Jezus als Paulus werden door dit onderzoek gesteld tegenover het Hellenisme en gevindiceerd voor een bepaalde strooming in het toenmalige Jodendom, n.l. die, waarvan wij nog de nalatenschap bezitten in de uitgebreide z.g. apocalyptische litteratuur.

Juist die apocalyptische elementen waren het echter, die in de Evangeliën de voornaamste dragers zijn van de gedachtenwereld, waaraan het Christusgetuigenis van Paulus zich kon hechten. Juist die elementen waren het, die — niet passende bij den „historischen Jezus” als profeet van een universeel religieus-ethisch optimisme— door het onderzoek eener voorbijgegangene periode verwaarloosd waren of als secundair waren verworpen. Natuurlijk is het onderzoek in deze richting van het hoogste belang en is er geen sprake van, dat het afgeloopen zou zijn. De laatste vraag, waar het hier om gaat, is: of er ook verschil kan worden aangetoond tusschen wat Jezus' eigen uitdrukking geweest moet zijn voor zijn Messiaansch besef en de, eveneens in de terminologie der apocalyptiek uitgedrukte, Messiaansche leer der Jeruzalemsche gemeente en der Palestijnsche apostelen.

Het komt mij voor, dat de vraag naar het Christusgetuigenis van Paulus dus leidt tot deze, nader te onderzoeken en te fundeeren conclusie: heeft niet Paulus, respectievelijk de Hellenistische kring, die achter hem stond, de in Joodsche, apocalyptische termen vervatte Christusleer der Jeruzalemsche discipelen overgezet, en over moeten zetten, in religieuze termen, die ongeveer adaequaat konden worden geacht en die men wel moest ontleenen aan de gedachtenwereld van die groote Grieksch-Oostersche volkenwereld, aan wie de Joodsche apocalyptiek totaal vreemd was? Deze menschen konden niet begrijpen wat men van Jezus wilde zeggen, wanneer men Hem „Zoon des Menschen” noemde, om de eenvoudige reden, dat zij Ezechiël, Daniël en Henoch, enz. nimmer hadden gelezen. Maar zij begrepen wat men bedoelde, wanneer zij den term Christus toegelicht vonden en verwis-

seld vonden met dien van den „kyrios”, wiens „naam boven alle naam is”. 1)

De rechte lijn tusschen Paulus en Jezus is dus, naar mijne overtuiging, weer hersteld, zij het op een geheel andere wijze dan in de negentiende eeuw. Wij staan daardoor aan het begin van allerlei onderzoek, dat van het hoogste belang is en dat op den duur zich buiten studeerkamer, universiteit en kerk wel evenzeer zal laten gelden als vroeger het geval is geweest. Ik sprak hier over het Christusgetuigenis, maar even belangrijk voor het onderzoek is b.v. Paulus' beteekenis ten aanzien van de sacramenten. Niet minder actueel en wetenschappelijk belangwekkend is ook de vraag, hoe het staat met Paulus' verhouding tot de kerkidee. Laat mij slechts één citaat mogen geven van een zeer bekend geleerde om dit laatste toe te lichten. Heiler zegt b.v. in zijn boek *„Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung”*, dat in 1923 verscheen, het volgende: „Paulus is de vader van de catholieke kerkgedachte en de schepper van het catholieke dogma en den „catholieken mysteriecultus zoo goed als van de catholieke mystiek”. Hij adstrueert dat door erop te wijzen, dat Paulus de eerste is geweest, die van de kerk sprak als „het lichaam van Christus”. Paulus — zoo merkt hij op — vaardigde „de eerste excommunicatiebul” uit (I Cor. V, 3 vv.). Paulus, zoo zegt hij tenslotte, is de eerste theoloog geweest met zijn bespiegelingen over Christologie en soteriologie.

* * *

Zoo sprekende over de wijze waarop het onderwerp, waarmee wij bezig zijn, centraal geworden is, bleven wij voortdurend in de sfeer van historische vragen en historisch onderzoek, zij het dan op theologisch terrein. De reden, waarom echter door velen deze vraag naar het Christusgetuigenis van Paulus juist thans als centraal gezien wordt, ligt *niet* op historisch terrein. Er is in de theologie, óók bij de Nieuwtestamentische studiën, een sterke reactie tegen het histo-

1) Philipp. 2:9.

rische opgekomen. Mijn voorganger, Windisch, heeft daarvan — wellicht niet alleen met het oog op Duitsche toestanden — gezegd: „die „heutige Theologenwelt will eben auch von der Bibelwissenschaft „sofort unmittelbar Theologie vorgesetzt erhalten und hat nicht mehr „die Kraft und die innere Ruhe, um auf dem schwierigen Wege der „Geschichte zur Theologie sich führen zu lassen“. Maar, zegt hij dan, een weinig verder in dezelfde studie, die ik reeds eenmaal aangehaald heb, „unsere erste Aufgabe ist und bleibt, das Gegebene in seiner ge-„gebenen Art zu erfassen“. ¹⁾

Nu gaat het bij die zaken, waarover ik nu nog enkele woorden wil zeggen, juist om de vraag wat „gegeven“ is, en juist om de quaestie wat de „aard“ is van dat gegebene.

Karl Barth b.v. betwist ten sterkste, dat bij het Christusgetuigenis van Paulus een godsdiensthistoricus als Reitzenstein met zijne opmerkingen over den zin, dien het woord *pneuma* in Paulus' dagen had, iets opheldert van den „aard“ van dit „gegebene“.

Of verder Paulus' Christusgetuigenis langs een omweg of in rechte lijn met Jezus' Messiaansch besef te verbinden is, is een historische vraag, die hem slechts zijdelings zou kunnen interesseeren.

De instelling van deze onderzoekers is dus een geheel andere dan die wij tot nu toe voor oogen hadden. Kenmerkend is hier een scherp en bewust verzet tegen den geest, die tot historicisme leidde. Dat verzet vindt om allerlei redenen weerklank. Barth's *Römerbrief*, het bekendste werk, dat ook tevens den eersten stoot gaf tot een beweging, die op heden reeds een belangrijke wetenschappelijke litteratuur heeft voortgebracht of veroorzaakt, is geschreven in een zwaren stijl en onderstelt meer dan oppervlakkige belangstelling voor wijsgeerige en godsdienstwijsgeerige zaken. Desondanks blijft deze „commentaar“ op Paulus' brief aan de Romeinen zoowat om het andere jaar in nieuwen druk verschijnen, omdat hij in duizenden exemplaren en in de meest uiteenlopende kringen over vrijwel heel de wereld wordt bestudeerd. Daar zijn natuurlijk goede redenen voor en het verschil tusschen dezen

1) Voorrede van „*Der Sinn der Bergpredigt*“, p. V.

aanpak der problemen en den van ouds bekenden moet wel zeer merkant zijn. Ik zou dit onderscheid misschien kunnen toelichten met een voorbeeld, dat ik aan een geheel ander gebied zal ontleenen.

Wij denken ons een land, waar men den regeeringsvorm der absolute monarchie heeft. Onder de burgers, die zich voor staatsrecht interesseeren, bestaan daar twee groepen. De eene richting wijdt haar aandacht aan de afstamming van het vorstenhuis en put zich uit in bewijsvoeringen, die aantoonen moeten, hoe met ononderbroken en wettigen overgang verschillende deelen der regeermacht aan den vorst zijn gekomen. De andere echter laat deze vragen liggen, maar houdt zich bezig met het probleem van den grond, waarop „gezag” in principe rust, en met de vraag naar de mogelijkheid om zulk een grond afdoende als geldend zichtbaar te maken. Het verschil tusschen deze „legitimisten” eenerzijds en hun mededingers, de „fundamentalisten”, zooals ik ze zou willen noemen, geeft, m.i., een vrij duidelijken indruk van hetgeen deze nieuwste studierichting in hoofdzaak onderscheidt van de wijze, waarop de oude was ingesteld.

Zij beschouwt het als een radicale illusie, dat historisch onderzoek in staat zou zijn door vaststelling van het oorspronkelijke tevens het wezen van de zaak, waar het in het Christendom om gaat, te bepalen. Als ik Barth begriip, ziet hij ook geen wetenschappelijk houbdaren grond voor de verwachting, dat het oorspronkelijke noodzakelijk bijzonder transparant zou zijn voor het wezenlijke. Wanneer dat, b.v. bij het Christusgetuigenis van Paulus, het geval is, heeft men dat eenvoudig te aanvaarden als een feit, dat zich laat constateeren.

De zaak, waar het in het Christendom om gaat, is, z.i., niet een intellectueel weten over God, dat langs historischen weg, althans in zijn kern, stammen zou van andere wetenden. Evenmin is het een ervaren in de sfeer van het religieuze gevoelsleven. Zij wordt pas waargenomen, wanneer het besef aanwezig is van wat Kierkegaard genoemd heeft „der unendliche qualitative Unterschied von Zeit und Ewigkeit”. Dat besef ontwaakt ten gevolge van de „innere Dialektik” van dit „wezenlijke” zèlf, die den mensch niet met rust laat, maar hem brengt aan de

absolute grens van al zijn streven. Bij die grens zinken zijn intellectuele hoogmoed en zijn ethisch-religieuze zelfoverschatting ineen. Deze „innere Dialektik der Sache” vernietigt n.l. zijn theologische of filosofische waanwetenschap aangaande God met al haar theorieën betreffende relaties tusschen een „godheid” en een menscheid. Zij vernietigt evenzoo en evenzeer al zijn verzekerdheid ten aanzien van de postulaten van zijn ethische intuïties of van zijn mystische ervaringsreligie.

De zaak, waar het in het Christendom om gaat, is dus volstrekt ontoegankelijk en onwaarnaambaar voor wie zich aan deze „dialectiek” onttrekt door b.v. met de mystiek óf met het Duitsche idealisme tusschen het menschenlijke en dit Andere een geleidelijken overgang aan te nemen. Want dit Andere openbaart zich, doordat de „innere Dialektik der Sache” aan al het menschenlijke een onoverschrijdbare grens stelt als zijnde „qualitatief” anders. En dan op zulk een wijze qualitatief anders, dat het existereen als religieus mensch een ondergaan is van eene voortdurende en dialectisch-dwingende Entwertung, één voortdurende crisis. Niet om abstracties en gevoelens gaat het dus in het Christendom, maar om „die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen”. Het Christusgetuigenis van het Nieuwe Testament — indien ik Barth goed versta — beteekent dus allereerst een exemplificatie van deze „crisis” zelfs aan Jezus, in wien het menschenlijk-bereikbare op religieus terrein volmaakt is gerealiseerd. In de tweede, en voornaamste, plaats beteekent het, door de „opstanding uit de dooden”, dat niet het andere, maar *de* Andere den mensch door middel van de „Dialektik der Sache” in die voortdurende crisis drijft, waarin het „neen” op alles wat wij als mogelijken zin van ons existereen opwerpen kunnen, onzerzijds aanvaard wordt als de keerzijde van een goddelijk „ja”, dat den werkelijken, zij het nog onkenbaren, *zin* onzer existentie in zich bergt. Dàt aanvaarden van het „neen” is, z.i., wat Paulus „geloof” noemde. Dat is het punt, waar de nimmer rustende en steeds óók contraire „Beziehung” tusschen God en mensch doorbreekt.

Bij een text als den brief aan de Romeinen, zegt nu Barth, ga ik uit van de voorloopige onderstelling, dat aan Paulus even scherp als aan

mij de „ebenso schlichte wie unermessliche Bedeutung jener Beziehung” voor oogen heeft gestaan. ¹⁾ Dat is dus de „aard” van het met het Christendom „gegevene” en daarom kan Barth dan ook, een paar bladzijden verder, ¹⁾ zeggen, dat hij niet kan inzien, waarom de parallellen uit de godsdiensthistorie, die in andere commentaren zoowat alle plaats innemen, op zichzelf nuttiger zouden wezen om den brief aan de Romeinen te verstaan, dan „die Vorgänge, deren Zeugen wir „selber sind”.

Ons verder te begeven in de posities van deze z.g. dialectische theologie laat ons onderwerp niet toe. Zij vertoonen daartoe nog te veel schakeering en wijziging, ook bij Barth zelven. Dat zij echter van radicale beteekenis zijn, blijkt wel hieruit, dat theologen, in wier gedachtenwereld voor heilsfeiten geen plaats is, zich aansluiten bij deze school evengoed als andere, voor wie heilsfeiten juist centraal zijn. Het is dan ook opmerkelijk, dat Barth bij de beteekenis van Jezus’ dood en opstanding geen belangstelling toont voor de vraag, of dit alles „werkelijk gebeurd” is. Zóó sterk overweegt bij hem de vraag naar den paradoxen zin, naar het „openbaringskarakter” van dit gegeven.

Dat is reeds een van de redenen, waarom het Christusgetuigenis van Paulus ook hier centraal zal blijven in de belangstelling. Niet een „Christusidee”, maar de historische Jezus Christus is n.l. reeds bij Paulus het voorwerp van dat getuigenis. De m.i. zwakke positie, die zoowel de historische Jezus als het Christusgetuigenis in deze nieuwste phase der Nieuwtestamentische studiën innemen, zal wel een van die „interne” redenen blijken, waarvan ik boven heb opgemerkt, dat zij toch in hoofdzaak den gang van het onderzoek bepalen.

De eigenlijke aanvangsmoeilijkheid echter voor een theologie, die zich vormen wil vanuit het boven geschetste uitgangspunt, ligt in de relatie God-schepping. Door te spreken van een „qualitatief” verschil wordt dit probleem, m.i., niet op dood spoor gesteld. Immers daarbinnen ligt weer het probleem der relatie tusschen geloof en geschiedenis! Al wijzigt men de beteekenis van de beide laatstgenoemde termen tot

1) K. Barth, *Der Römerbrief*, 1926, C. Kaiser, München, pp. XIII, XV.

in het onverwachte en ongedachte, 't probleem zelf verdwijnt daar niet mee. Zoolang deze „dialectische” methode Christelijke theologie zal willen voortbrengen, zal dat ook niet kunnen, want in het gegevene, concreet-historische, Christendom heeft het probleem „geloof en geschiedenis” bovendien nog tot keerzijde de vraag naar de relatie van openbaring en geschiedenis, en, in nog engeren zin, die naar openbaring en Bijbel. Bezinning daarop zal dus niet kunnen uitblijven en, m.i., wederom ertoe moeten leiden, dat de vragen, die zich groepeeren om het Christusgetuigenis van Paulus, centraal blijven.

Wellicht, dat aldus ook twee belangrijke zaken in het onderzoek meer tot hun recht zullen komen dan, m.i., tot dusver geschiedde. Bij de bespreking van Reitzensteins posities viel n.l. op te merken, dat hij, terecht, staan bleef bij het begrip „zonde” als essentieel voor Paulus' Christusgetuigenis. Aan deze plaats behoef ik slechts Roesinghs naam te noemen om de herinnering op te roepen aan het feit, dat dit element in de optimistische evangelie-opvatting der negentiende eeuw te zeer onderschat was. Een onderzoek naar de relatie tusschen Paulus' Christusgetuigenis en Jezus' Messiaansch zelfbesef zal geen vertrouwen meer wekken, wanneer het daar niet ten ernstigste aandacht aan wijdt. Het tweede belangrijke punt is, dat de z.g. dialectische theologie in het spoor der Reformatie voornamelijk religieuze critiek meent te brengen. Het wezen van den godsdienst is, h.i., „crisis” en critiek. De vraag naar de betrekking tusschen deze „critiek” en het besef van „zonde”, beteekent, m.i., het trekken van een lijn, die de eerste noodzakelijk ontmoeten zal.

Het lijkt mij dus geen waagstuk om, aan het eind van dezen rondgang, de verwachting uit te spreken, dat de gang van het Nieuwtestamentisch onderzoek in den komende tijd nog lang beheerscht zal worden door een spanning tusschen de overwegend „dialectisch” en de overwegend „historisch” gerichte geesten. Ik meen, dat dit een gelukkige omstandigheid is, want daardoor zal — als het *ora et labora* aanwezig is — onderlinge correctie bevorderd worden zoowel in polemiek als in samenwerking. Dat ik van dit laatste meer heil verwacht

dan van het eerste, hoewel een wetenschap zonder polemieek ook niet vorderen kan, behoef ik wel niet te zeggen.

* *
* *

Uit wetenschappelijk oogpunt is het overigens een m.i., toe te juichen verschijnsel, wanneer bij onderzoekingen van dien aard als op het terrein van het Nieuwe Testament gaande zijn, de bezinning over de begrippen, waarmede dit onderzoek werkt, wordt aangewakkerd. Dat moet aan de betrouwbaarheid van de resultaten ten goede komen. Al schijnt de eenigszins pessimistische toon van het bekende distichon „Wat ons de wijzen als waarheid verkonden, — Straks komt een „wijzer“, die 't wegredeeneert” bij een oppervlakkige beschouwing van onze studiën niet onverklaarbaar, in werkelijkheid is het niet zoo. Wel brengt het zeer bedenkelijke gevolgen, wanneer een school van onderzoekers — zooals indertijd de z.g. Tübingers op het spoor van Hegel en F. C. Baur — een bepaalde filosofie tot leidsvrouw neemt en hare inspiraties met overgroot vertrouwen volgt. Dan geschiedt ongeveer hetzelfde als hetgeen bij opgravingen gebeuren kan, wanneer een leider van sterke architectonische overtuigingen en onvoldoende zelf-critiek in den bodem altijd weer de sporen van die constructies terugvindt, waarvan iedereen van te voren weet, dat hij ze daar vinden zal. Dat een ander ze zóó zou „vinden” en dat ter plaatse in de oudheid die constructies inderdaad in steen en hout aldus aanwezig zouden zijn geweest, gelooft echter nauwelijks iemand. Wat niet wegneemt, dat kennis van en bezinning op architectonische principes voor een opgraver uiterst nuttig is en voor het wetenschappelijk resultaat van hooge waarde.

Wanneer de thans opgetreden „dialectische” school direct of indirect zulk een bezinning ook op Nieuwtestamentisch terrein bevordert, vervult zij reeds een belangrijke taak. Men kan niet voorzichtig genoeg zijn met het uitdeelen van étiquetten: of de leiders dezer beweging dus „Kantianen” zouden zijn, blijve geheel in het midden. Wel staat het vast, dat zij van een „metaphysica”, die uit de diepten van den mensche-

lijken geest conclusies en constructies zou te voorschijn brengen over het Absolute, niets willen weten. Men zal over die vraag, m.i., eerst dan beter kunnen oordeelen, wanneer een wijsgeerig vakman uit hun midden een grondige studie produceert over de voorwaarden, de grenzen en den aard van religieuze kennis, zooals zij die verstaan.

Ondertusschen is het toch belangrijk om de parallellen op te merken, die er waar te nemen zijn tusschen hunne posities op het terrein der Nieuwtestamentische wetenschap en die van het door hegeliaansche dialectiek beheerschte onderzoek uit het begin der negentiende eeuw. Ik waag mij niet aan een verklaring van deze overeenkomst bij een zoo diepgaand en zelfs principieel verschil.

De hegelianizeerende theologie van een honderd jaar geleden had b.v. zoowel rechts als links haar overtuigde aanhangers. Opmerkelijk was het, dat men — ondanks deze uiteenwijking — ter weerszijden overtuigd was niet afgeweken te zijn, maar zuiver het spoor te hebben doorgetrokken. Zoo ziet men thans Barth zelf en b.v. bekende Nederlandsche aanhangers van zijne methode in één richting gaan, terwijl Bultmann e.a. zich bewegen op een spoor, dat deze wel niet zullen volgen.

Diezelfde theologie meende de definitieve apologie van haar Christendom te hebben geleverd. Zij meende de principieele overwinning te hebben behaald en het onaantastbare uitgangspunt te hebben ontdekt. Christendom en theologie waren voor haar één en ondeelbaar. Theologie is niet intellectueele bewerking van een „religieuze ervaring”, maar functie van het religieuze leven zelf.

De overeenkomst ligt weder voor de hand: het lijkt wel zeer waarschijnlijk, dat de voornaamste aantrekkingskracht van de hedendaagsche „dialectische” school juist hierin ligt, dat zij nu eindelijk het onaantastbare, zij het dan paradoxe, uitgangspunt zou hebben gevonden. Haar eisch om niet in hogere sferen van abstractie zich te verliezen, maar zich te houden aan de „Sache”, die alleen in de concrete existentie van een mensch dien mensch aangrijpen kan, wijkt wel ver af van de hegeliaansche bespiegeling, maar desniettemin wordt ook hier met

grooten nadruk gehandhaafd, dat het gaat om „existentieel denken”, d.w.z. om een denken, waar het geheele leven mede gemoeid is, om een theologie, die functie is van het religieuze leven zelf.

Direct op Nieuwtestamentisch terrein komen wij met het volgende.

Zooals algemeen bekend is, had in de hegelianizeerende Tübingische school de historische Christus een aanvechtbare positie. Reeds in 1841 kwam Bruno Bauer tot de vervanging van den historischen Jezus door een mythischen Christus, ¹⁾ evenals later ten onzent sommige ultra-Tübingers en, gelijk welbekend, ook de groote Neo-hegeliaan aan deze universiteit, wijlen Prof. Bolland.

Het is nu wel zeer de aandacht waard, dat — zooals boven reeds is opgemerkt — zoowel de historische Jezus als het paulinische Christus-getuigenis in deze nieuwe „dialectische” theologie wederom een nog niet geheel duidelijke positie innemen. Het schijnt alsof alleen Jezus’ dood, en deze dan — als ik het goed zie — voornamelijk als opperste exemplificatie van de reeds van elders bekende „crisis”, beteekenis heeft. Daarnaast wordt het, m.i., niet recht duidelijk of ook de opstanding uit de dooden eigenlijk niet zóó te zien is. Het is b.v. eigenaardig, dat vlak op elkaar deze zinsneden bij Barth, naar aanleiding van Rom. I, 4, voorkomen: „Jesus als der Christus ist die uns „unbekannte Ebene, die die uns bekannte senkrecht von oben durchschneidet. Jesus als der Christus kann innerhalb der historischen „Anschaulichkeit n u r als Problem, n u r als Mythos verstanden „werden. Jesus als der Christus bringt die Welt des Vaters, von der „wir innerhalb der historischen Anschaulichkeit nichts wissen und nie „etwas wissen werden. — Die A u f e r s t e h u n g von den Toten „aber ist die Wende, das „Einsetzen” jenes Punktes von oben und „die entsprechende Einsicht von unten”.

Deze samenvloeiing van deze Christusopenbaring met een „daaraan beantwoordende” (entsprechende) actie van den mensch, de aanduiding daarvan als een „punt” of snijpunt geven aanleiding tot het vermoeden, dat de vraag naar het gebeurde verwaarloosd wordt ten bate

1) *Kritik der evang. Gesch. der Synoptiker*, 3 dln. 1841/2.

van iets anders, n.l. de vraag naar den zin van zulk een gegeven in deze Westersche gedachtenwereld. Of die zin nog aanwezig zou zijn, wanneer dit gegeven slechts van ideëelen aard, wanneer het inderdaad slechts „Mythus” zou zijn, wordt niet ten einde toe uitgedacht.

Bultmann heeft in zijn „Jesus”¹⁾ getracht aan te geven, wat de — met de meest radicale critische bewerkingen — gerevideerde „historische Jezus” in de sfeer dezer „dialectische” theologie als Messiaansch profeet nog zou beteekenen. Den twijfel of Jezus werkelijk geleefd heeft, verwerpt hij als ongegrond en geen woord van weerlegging waard. Persoonlijk meent hij, dat Jezus zich niet voor den Christus gehouden heeft. Hij spreekt daarover in dit boekje echter opzettelijk niet, vooral omdat hij de vraag naar dit punt voor een bijzaak houdt. Aan de „Auferstehung von den Toten” wijdt hij al evenmin aandacht! Het opmerkelijkste is echter, dat deze poging om den „Jezus-profeet” der negentiende eeuw binnen de „dialectische theologie” te plaatsen, zich evenmin interesseert voor de historische vraag. Of deze „Jezus” geleefd heeft of niet, de uitwerking van zijn woord blijft dezelfde. Die uitwerking exemplificeert slechts wat reeds als het wezenlijke in het Christendom van elders bekend was.

Het ziet er dus naar uit, dat de boven beschreven antithese tusschen een „historischen” Jezus en het Christusgetuigenis van Paulus zich bij de dialectici zal gaan herhalen. Barth staat dan, naar het mij voorkomt, met de zijnen aan den kant van het „Christusgetuigenis” — gesublimeerd tot hetgeen het in deze gedachtenwereld wezen kan —, en Bultmann c.s. zullen op dit nieuwe niveau hun lijn moeten doortrekken, die min of meer beantwoordt aan de Jezus-theologie der negentiende eeuw.

Van beide zijden zal men zich dan noodzakelijk moeten verdiepen in ernstig werk op Nieuwtestamentisch gebied. De zeer gereduceerde „Paulus” van Barth zal toch met het historisch door Paulus en met Paulus gegevene tot vrede moeten komen. En, aan den anderen kant,

1) Die Unsterblichen: die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken, Band I: *Jesus*, Berlijn 1927, pp. 12, 13, 16.

zal het tot een minimum gereduceerde evangelische materiaal zich zeer zeker niet in dien toestand laten houden. Waren Bultmanns critische operaties definitief, zelfs dan nog zou de aanwezigheid van een aan Paulus verwant Christusgetuigenis in de evangelische traditie en — vooral — de bij dezen geleerde nog veel krasser geworden incongruentie daarvan met de bedoelingen van dezen nieuwen „historischen ” Jezus nopen tot onderzoek.

Reeds van deze ééne zijde bezien, blijkt dus, dat de Nieuwtestamentische wetenschap weder voor een hoogst belangrijke taak staat. Hetzelfde zou te constateeren zijn, wanneer men ook bij deze studiën over Paulus en de evangelische traditie de gegevens over de sacramenten nagaat, en evenzeer, wanneer men de kerkgedachte als leidraad neemt. Bij dit laatste geval komt men — om te zwijgen van wat wij in ons vaderland kennen — b.v. weldra uit bij een verschil tusschen „Angelsaksische” en „vastelandsche” mentaliteit, dat Anglicanen en andere Hervormden verdeelde, waar zij elkander op groote interkerkelijke conferenties als b.v. die van Stockholm hebben ontmoet.

Men behoeft echter geen aanhanger der „dialectische” methode te zijn om de problemen, die zij stelt, in hunne beteekenis te zien en mede te kunnen werken aan wat hier studie en onderzoek eischt. Dat blijkt b.v. wel uit het nieuwste werk op dit gebied: E. Lohmeyers „*Grundlagen paulinischer Theologie*”, dat onlangs¹⁾ verscheen als eerste nummer eener reeks Beiträge zur historischen Theologie. Dat boek draagt een motto, dat ik hier als slot wil overnemen: het zijn de laatste woorden van Pascal in de bekende „Pensée” 347, die handelt over het „denkende riet”.

„Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale”.

* * *

Mijne heeren Curatoren dezer Universiteit! Voor het vertrouwen, dat gij mij betoond hebt, door mij voor te dragen ter bekleeding van dit ambt in den dienst mijner Alma Mater, ben ik U zeer dankbaar. Moge

1) Tübingen, Mohr, 1929.

het mij van God gegeven worden niet te blijven beneden de verwachtingen, waarmede deze taak in mijn handen is gelegd.

Mijne heeren Professoren! Na tal van jaren in Uwen kring terugkeerende, twijfel ik niet of gij zult mij daarin weder opnemen met dezelfde welwillendheid, waarvan ik de herinnering heb meegedragen als een kostbaar bezit. Die welwillendheid zal mij het vervullen van een plaats, als in Uw midden door mijn hooggeschatten voorganger werd opengelaten, lichter maken. Met warmen dank gedenk ik zoo menig blijk, dat ik van die gevoelens reeds mocht ervaren, en beveel mij aan in Uw aller genegenheid. Oude vrienden en leermeesters mag ik ook ontmoeten in het bizonder in de Faculteit der Godgeleerdheid. Het is mij een vreugde, dat ik weet te mogen rekenen op een hartelijke samenwerking in de hooge taak, die ons is toevertrouwd.

Mijn Groningsche vrienden en ambtgenooten weten, evenals ik en andere oud Groningers in dezen Senaat, hoezeer de Groningsche professorenkring door collegialiteit en vriendschap haar leden samenbindt. Dat is iets onvergetelijks en iets onverliesbaars, dat zijn waarde blijft behouden. Blijft mij gedenken in vriendschap, gelijk dat bij ons het geval zal wezen, en laat mij U hier mogen danken voor Uw hartelijke belangstelling.

Wat de intiemere faculteitskring voor ons onderling heeft beteeënd, beseft men eerst ten volle in een oogenblik als dit. Met ontroering dank ik U voor al wat gij voor ons zijt geweest, ook voor Uwe overkomst bij deze plechtigheid. De zekerheid, dat de afstand deze banden niet verbreken kan, maakt ons het scheiden minder zwaar.

Dames en heeren Studenten, in het bizonder gij, die mijne leerlingen zult zijn! Geroepen om de plaats in te nemen van een leermeester, die door zijn geestdrift en toewijding het juiste besef van de hooge beteekenis der hem toevertrouwde vakken wist te wekken en levendig te houden, is het mij een voorrecht Uw gids te zullen zijn. Het wordt straks Uw roeping om in de Kerk van Christus de fakkeldragers te zijn van het licht, dat God ontstoken heeft. Zelfstandige beoefening der wetenschap, die U leidt tot het brandpunt van dat licht, tot den

Bijbel, zal, onder Gods zegen, mede U vormen voor die heilige taak. Weest verzekerd, dat ik bereid ben om ieder Uwer als vriend terzijde te staan, die in eerlijken arbeid zich daartoe opmaakt. Ook hen echter, wier roeping en gaven elders liggen, zal ik gaarne, waar dit mogelijk is, behulpzaam zijn. De dankbare herinnering aan voorgangers als Chantepie de la Saussaye en Is. van Dijk zal mij, uit eigen ervaring, daartoe blijven aansporen.

IK HEB GEZEGD.

2505
Z9

het Christusgetuigenis
van Paulus / J. De
Zwaan

421040

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY

BERKELEY, CA 94709

BS2505 .Z9

GTU Library

Zwaan, Johannes de/Het Christusgetuigeni

G



3 2400 00102 3690

